III. KANT, UNE MORALE PUREMENT RATIONNELLE.

A. Exposé de la doctrine de Kant.

D'après Rousseau si on commence à raisonner pour savoir que faire, on risque de se perdre dans des sophismes (*ratiocinations*), qui nous égarent ou pire qui maquillent notre amour-propre, notre égoïsme, en devoir. On risquerait trop facilement de se persuader / se laisser persuader par ces pseudo-raisonnements (voir texte sur le « philosophe » qui n'a qu'à s' «argumenter un peu » pour ne pas porter secours au malheureux) ; donc il faudrait éloigner toute espèce de raisonnement pour agir moralement et pouvoir entendre l'appel naturel de la pitié.

Or on pourrait répliquer que si c'est par sentiment, par « inclination naturelle » que j'agis, alors mon action n'est pas véritablement morale : je suis ainsi fait, que j'éprouve du contentement à venir en aide au malheureux. C'est un peu comme si je n'agissais moralement *que* vis-à-vis des personnes que je trouve sympathique : je n'ai aucun *mérite*, être moral consiste à apporter son aide à tous ceux qui en ont besoin, quel que soit ma sympathie *naturelle* à leur égard. Bref, il faut distinguer l'action conforme au devoir, et l'action faite par devoir, qui est faite *parce que* c'est mon devoir.

1/ agir par de voir, agir conformément au devoir.

"Être bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, et de plus il y a de certaines âmes si portées à la sympathie, que même sans un autre motif de vanité ou d'intérêt elles éprouvent une satisfaction intime à répandre la joie autour d'elles et qu'elles peuvent jouir du contentement d'autrui en tant qu'il est leur oeuvre. Mais je prétends que dans ce cas une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pas cependant de valeur morale véritable, qu'elle va de pair avec d'autres inclinations (1), avec l'ambition par exemple qui, lorsqu'elle tombe heureusement sur ce qui est réellement en accord avec l'intérêt public et le devoir, sur ce qui par conséquent est honorable, mérite louange et encouragement, mais non respect ; car il manque à la maxime (2) la valeur morale, c'est-à-dire que ces actions soient faites, non par inclination, mais par devoir.

Supposez donc que l'âme de ce philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui, qu'il ait toujours encore le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit pas touché de l'infortune des autres, étant trop absorbé par la sienne propre, et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse plus, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir, alors seulement son action a une véritable valeur morale."

Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs* (1785), première section,traduction V. Delbos (1907)

(1) Inclination : mouvement affectif spontané vers une chose (désir, envie, penchant).
(2) Maxime : chez Kant, principe ou règle que je donne à mes actions (« je n'insulte jamais personne », « je réponds aux agressions par une agression », « je rends toujours exactement la monnaie aux clients », etc.)

L'action peut bien être conforme au devoir, elle ne sera donc pas encore dotée d'une véritable valeur (morale), et cela quel que soit le motif qui me pousse à l'effectuer : ce peut être la « sympathie », bien sûr, mais aussi « pour me faire bien voir » (« on m'admirera »), ou encore par peur de la sanction (« on me traitera de sans cœur ») , ou par conformisme (« faisons comme tout le monde »), ou par « intérêt » (du moi social ou du moi naturel : cupidité, plaisir) : au fond peu importe, je n'ai pas agi *par devoir.*

Bien sûr, il est préférable d'aimer faire le bien plutôt que de le faire par craint, mais dans les deux cas on n'est pas encore véritablement moral, **puisque si ça n'est pas vraiment quelque chose que je contrôle**

(il se trouve que je suis comme ça, je n'y peux rien. Voilà pourquoi la 2e partie du texte nous présente un cas extrême, qui nous permet d'être sûr que nous avons à faire à une action morale (faire le bien, *malgré* le dégoût que j'en ai). Ça ne veut pas dire que, si j'agi par devoir *et* que la personne m'est sympathique, mon acte n'a plus de valeur morale ; mais que si j'agis ainsi *parce que* la personne m'est sympathique, ça n'a plus de valeur morale.

> Remarque : Kant distingue et oppose en l'homme l'être sensible (nature + société) et l'être intelligible, capable de raisonner et d'agir en dehors de ce que l'être sensible est et désire : capable d'agir de façon *désintéressé.*

2/ Comment connaître son devoir ?

Mais alors, si je ne peux me fier à mes sentiments, ni à l'opinion commune, comment savoir ce que je dois faire ? Pour Kant, ce doit être le travail de la **raison** seule. Elle ne me dit pas le contenu ou l'objet de ma raison, mais sa forme : il faut que la maxime de mon action ne vaille pas uniquement pour moi, mais pour tout homme, et cela sans contradiction ; que la maxime de mon action soit **universalisable.** C'est alors seulement que ma maxime peut valoir comme loi, et qu'elle se présente à moi comme un **devoir (impératif).** Par exemple, si je commets un vol, je peux bien me dire que celui que j'ai volé est très riche, et qu'il n'a pas besoin de ce que je lui ai volé (maxime : je peux voler ceux qui n'ont pas besoin de ce dont je les vole) ; mais si j'essaie d'universaliser, je vois bien qu'il y a contradiction, car alors je pourrai bien, à mon tour, faire l'objet d'un vol par plus nécessiteux que moi. Ou encore : « je viens au secours de ceux qui me sont sympathiques » ne peut être universalisé, car il se pourrait que dans un groupe personne ne trouve personne sympathique.
Dans une réflexion célèbre, Kant raisonne de même dans le cas du mensonge :

Texte 3 Le principe d'universalisation

En tout état de cause, la voie la plus courte et la moins trompeuse pour me forger un avis en vue de répondre à la question de savoir si une promesse mensongère est conforme au devoir, c'est de me demander à moi-même si je serais vraiment satisfait que ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) dût valoir comme une loi universelle (aussi bien pour moi que pour autrui) ; et pourrais-je bien me dire que tout homme peut faire une promesse fallacieuse lorsqu'il se trouve dans l'embarras et qu'il ne peut s'en tirer d'une autre manière ? Je prends ainsi bien vite conscience que je puis certes vouloir le mensonge, mais non point du tout une loi universelle ordonnant de mentir ; car, selon une telle loi, il n'y aurait absolument plus, à proprement parler, de promesse, attendu qu'il serait vain d'indiquer ma volonté, en ce qui concerne mes actions futures, à d'autres hommes qui ne croiraient pas ce que je leur indiquerais ou qui, s'ils y croyaient de manière inconsidérée, me payeraient en tout cas de la même monnaie, – en sorte que ma maxime, dès lors qu'elle serait transformée en loi universelle, ne pourrait que se détruire elle-même.

Op. cit., p. 73.

QUESTION

Expliquez : « Je puis certes vouloir le mensonge, mais non point du tout une loi universelle ordonnant de mentir. » (l. 7-8)

Ici encore, « ma maxime (je peux me tirer d'embarras par une fausse promesse) » ne peut être universalisée, car si chacun agissait selon cette maxime aucune promesse n'aurait plus aucun crédit, et donc la « fausse promesse » n'existerait plus (contradiction).

Remarque 1 : tout cela peut sembler complexe, mais au fond ça correspond à ce que nous faisons généralement lorsque nous déplorons l'immoralité d'un acte. Nous disons alors : « si tout le monde faisait comme ça », nous *universalisons* la maxime de l'action (« si tout le monde s'autorisait à doubler la queue au supermarché »), sauf qu'en général nous ne prolongeons pas notre raisonnement (« alors il n'y aurait plus de queue, mais une cohue. Or certains – les moins costauds - en pâtiraient »).

Remarque 2 : On voit grâce à ce dernier texte **la différence entre « impératif catégorique » et « impératif hypothétique ».** L' impératif hypothétique, comme son nom l'indique, se formule en :

« si [tu veux ceci] alors [tu dois faire cela] »,

Cela nous indique donc ce que nous devons faire, mais à la condition que nous voulions, d'abord, atteindre tel ou tel but. Ces impératifs-là peuvent être « **techniques** » (si je veux réparer mon vélo, alors je dois changer les freins), ou « **de prudence** » [déf prudence chez Kant : habileté dans le choix des moyens de notre plus grand bien-être] (si je veux rouler sans crainte, alors mon vélo doit être en bon état). Ils ne sont pas des impératifs du devoir (moral), qui lui ne nous dit pas *comment* atteindre une fin, mais uniquement *que* nous devons agir ainsi (sans pourquoi, il est le pourquoi ultime) : je dois aider cet homme qui va se noyer, c'est tout (et pas « s'il m'est sympathique », ou « si je veux gagner une médaille » ni « si je veux être aussi désirable que dans *Alerte à Malibu* »).

Remarque 3 : le devoir est éprouvé comme une **obligation**, pas comme une **contrainte.** (rappel : « la loi oblige, la force contraint », cf l'intro générale du cours sur morale et politique).

➔ Cherchez et notez ici une définition / distinction de ces termes.

3/ Le devoir n'a rien à voir avec la recherche du bonheur.

. D'après Kant, le raisonnement « je dois faire ceci ou cela *pour être heureux* » n'est donc pas un devoir au sens moral, mais seulement un impératif de prudence. En effet, si on se montre vertueux pour obtenir quelque chose (bonheur ou autre), alors il s'agit d'une action intéressée.

> Remarque : voilà la raison essentielle qui fait que Kant se sépare de toute la tradition philosophique, laquelle cherchait à concilier action vertueuse et bonheur, en essayant de montrer que le méchant au fond est malheureux (Epicure contre Calliclès), et qu'à l'inverse faire le bien, être juste, est le bien véritable de l'homme (Platon). Kant se sépare donc de toute cette tradition qui fait de la recherche du bonheur la chose la plus importante (« *eudémonisme »).* On reconnaît là son « rigorisme » moral.

Donc, à la question « que dois-je faire ? », il ne faut donc jamais ajouter « si je veux être heureux », cela ne doit pas rentrer en ligne de compte. La recherche du bonheur est « hétéronome » (voir §4 suivant)

. Sur ce rapport devoir bonheur chez Kant : on peut encore ajouter que la satisfaction de nos inclinations (naturelles ou sociales) – donc, le bonheur – peut quand même être vue comme une condition pour que je sois moral, dans la mesure où être malheureux (pauvre, esseulé, etc.) pourrait me détourner de la considération du devoir (même si, on l'a vu dans le premier texte, on peut très bien faire son devoir malgré ses inclinations, malgré son malheur). Le bonheur serait alors recherché non pour lui-même (en lui-même, il n'a pas de valeur morale), mais comme moyen pour me mettre en état de bien remplir mes devoirs.

> Sur ces deux points, et d'autres encore, voyez cette excellente vidéo :

https://www.youtube.com/watch?v=hZKwD-69Uhs

Kant raisonne de même pour la vie elle-même : elle n'a pas par elle-même de valeur morale, et l'on doit être prêt à la sacrifier par devoir. Mais conserver la vie est un devoir indirect, puisqu'il faut bien être en vie pour agir (moralement).

4/ L'action morale est *autonome.*

Finalement, si Kant récuse l'action faite par sentiment, ou peur, ou par intérêt en général, c'est que celle-ci est ***hétéronome*** (du grec *hétéros* : l'autre, et *nomos :* la loi) : la maxime de mon action, est au fond dictée par quelque chose en moi qui n'est pas moi, ou que je ne maîtrise pas (ma passion, mon goût, ma situation sociale et les intérêts particuliers qu'elle engendre). L'action faite par devoir, elle est ***autonome*** (grec *auto* : soi-même) : la maxime de mon action est parfaitement rationnelle, cad qu'elle correspond à ce que le moi véritable (qui n'est fait ni par la nature ni par la société) décide.

On a vu que, loin d'être un caprice, ce « devoir » est soumis à une règle stricte : que la maxime de mon action puisse être une loi universelle, valable pour tous, sans contradiction. Et c'est seulement ainsi que mon action est pleinement mienne, lorsqu'elle est dictée par la raison. C'est seulement alors que je suis sûr de ne dépendre de rien d'autre que moi (Léo Ferré disait : « le problème de la morale, c'est que c'est toujours la morale des autres », celle du maître , de la société, du prêtre, ou de tout ce qui, en moi, ne dépend pas de moi. Kant, à sa façon, répond à ce problème, mais au prix d'un paradoxe).

Il y a là un premier paradoxe : la raison est ce qui me fait, donc l'action morale est pleinement mienne ; mais, puisque la raison est universelle, ce que je fais quand je fais mon devoir, tout homme devrait le faire. Le devoir est donc à la fois le plus personnel, et le plus universel. Ce que révèle l'action par devoir, c'est moins ma personnalité que mon humanité : je fais ce que tout homme devrait faire. Les héros, quotidiens ou pas, qui sauvent des vies en mettant la leur en péril, ne disent en général pas autre chose : « ce que j'ai fait, tout homme l'aurait fait ». Ça n'est pas là de la modestie : c'est l'expression du nœud entre le plus personnel et le plus universel.

5/ L'obéissance au devoir est liberté.

Encore un paradoxe : en agissant par devoir, d'un côté j'obéis à la loi (maxime universelle), je m'oblige. Mais, ce faisant, je me libère en fait des déterminations naturelles qui habituellement me commandent (intérêts, passions, opinions). Autrement dit, j'agis selon ce que *moi* (rationnel), je veux. Cette liberté est à bien distinguer de la *licence*, qui est la liberté sans règle, le caprice. «L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. Mais si la loi vient d'un autre, c'est contrainte » , dit Kant, reprenant une idée que Rousseau projetait sur la vie politique.

> Remarque : Kant ici reprend une formule de Rousseau, par laquelle celui-ci voulait valoriser la liberté politique par rapport à la liberté sauvage («L'impulsion du seul appétit est esclavage, l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. », dit Rousseau), cf. le cours sur Rousseau « morale et politique, II,F,2. Mais Kant donne à cette formule un sens différent, - en précisant la façon dont on « se prescrit » cette loi, - et en la séparant de tout contexte politique.

Dans le texte qu'on va lire, il va jusqu'à dire qu'au fond, on ne ferait peut-être jamais l'expérience de la liberté, si l'on ne rencontrait jamais de situation où nous avions à agir par devoir. Il nous propose ici deux expériences de pensée pour nous en convaincre :

- 1ere expérience de pensée : un homme follement amoureux dont la passion est irrésistible. Mais on lui dit qu'il sera pendu s'il revoit cette personne → il se montre alors capable de résister à cette passion, mais au nom d'une passion encore plus fondamentale qui est notre attachement à la vie (la *philopsychia* des grecs, qui y voyaient une source d'esclavage).
  Ici, on résiste bien à une passion mais on ne transcende pas notre nature sensible, puisque quand on le fait on satisfait un autre désir de notre nature sensible.
- 2eme expérience de pensée : un prince nous demande de fournir un faux témoignage pour incriminer un opposant politique ou tu meurs. Dans ce cas on réfléchit : car si on fournit un faux témoignage on ne respecte pas notre devoir et on met une autre personne en péril ⇒ on peut transcender notre attachement à la vie pour des raisons morales. Cela veut donc dire que l'on peut transcender cet attachement naturel à la vie, on peut parce qu'on sait qu'on doit.
  Ce qui paraissait impossible paraît maintenant possible (**on peut car on sait qu'on le doit)**.

« Supposons que quelqu'un affirme, en parlant de son penchant au plaisir, qu'il lui est tout à fait impossible d'y résister quand se présentent l'objet aimé et l'occasion : si, devant la maison où il rencontre cette occasion, une potence était dressée pour l'y pendre aussitôt qu'il aurait satisfait sa passion, ne triompherait-il pas alors de son penchant ? On ne doit pas chercher longtemps ce qu'il répondrait.
Mais demandez-lui si, dans le cas où son prince lui ordonnerait, en le menaçant d'une mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il [le prince] voudrait perdre sous un prétexte plausible, il tiendrait comme possible de vaincre son amour pour la vie, si grand qu'il puisse être. Il n'osera peut-être pas assurer qu'il le ferait ou qu'il ne le ferait pas, mais il accordera sans hésiter que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a conscience qu'il doit la faire, et il reconnaît ainsi en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue. »

Kant, *Critique de la raison pratique* (1788), I, 1, p.30.

Souvent, pour excuser notre comportement, nous plaidons : « C'est plus fort que moi. » Nous invoquons ainsi une passion, un penchant qui exerce sur nous une attraction irrésistible « Je n'ai pas pu résister », dirons-nous. Nous voudrions bien, oui, mais voilà, nous ne pouvo pas. Que dire alors de l'instinct de survie ? N'y sommes-nous pas enchaînés ? Notre liberté ne se dissipe-t-elle pas une telle illusion devant un danger nous menaçant de mort ?

Ce texte est divisé en deux moments, structurés par deux exemples dont il faut bien voir la différence. Le premier exemple permet de montrer que le prétendu impossible était tout à fait possible : celui qui déclare être dans l'impossibilité de résister à tel plaisir dont il se dit l'esclave ne s'en libérera-t-il pas sur-le-champ sous la menace de mourir sitôt son plaisir satisfait ? Kant montre ainsi que les passions sont tout au plus des tentations mais non des contraintes irrésistibles. Il dépend toujours de nous d'y céder ou d'y résister. Si l'on en restait à cet exemple, rétablirait-on la réalité de la liberté ? N'aurait-on pas, au contraire, remplacé une dépendance par une autre, plus forte, l'attrait du plaisir ayant été vaincu, non par une décision libre, mais par la peur de mourir, qui est une passion ? On aurait simplement changé d'impossible.

Le second exemple sert précisément à affronter cette objection de l'impossibilité de s'affranchir de l'instinct de survie. Un prince ordonne à l'un de ses sujets de commettre une faute morale en le menaçant d'une mort immédiate en cas de refus : comment nier que le sujet en question considérera comme possible de mourir plutôt que de faire mourir un innocent par sa faute ? Certes, nul n'affirmera en pareille situation qu'il se sacrifierait à coup sûr. La conscience morale du devoir nous révèle donc notre liberté et son caractère absolu, son absolue indépendance, non seulement à l'égard de nos penchants, mais encore à l'égard de l'instinct de survie. Que j'aie conscience de mon devoir me permet de conclure de ma liberté : en effet, si je dois, c'est donc je peux, faute de quoi le devoir n'aurait pas de sens. Un devoir impossible à réaliser est une contradiction dans les termes. Certes, le plus probable est que nous portions le faux témoignage pour « sauver notre peau ».

Et nous nous abriterons derrière l'alibi d'avoir été sous le pouvoir tyrannique du prince. Pourtant, n'en éprouverons-nous pas de la mauvaise conscience ? Pourquoi éprouverions-nous du remords si nous étions sous le joug du prince ? On sait que les enfants sont enclins à fuir leur responsabilité en accusant les autres (« c'est lui qui m'a forcé à le faire » ou, plus simplement, « c'est lui qui a commencé, je ne pouvais pas ne pas réagir ») et, plus généralement, à quel point les autres ont bon dos. Mais l'on sait aussi, d'une conscience autrement aiguë, autrement douloureuse, que, sous le masque des princes de toutes sortes, des puissances aliénantes, des conditions contraignantes, c'est le visage de notre liberté que nous cachons en vain.

« Avant l'éveil de la raison, il n'y avait ni prescription ni interdiction, donc aucune infraction encore ; mais lorsque la raison entra en ligne et, malgré sa faiblesse, s'en prit à l'animalité dans toute sa force, c'est alors que dut apparaître le mal ; et, qui pis est, au stade de la raison cultivée, apparut le vice, totalement absent dans l'état d'ignorance, c'est-à-dire d'innocence. Le premier pas, par conséquent, pour sortir de cet état, aboutit à une *chute* du point de vue moral. [...] L'histoire de la liberté commence par le Mal, car elle est *l'œuvre de l'homme.* »

Emmanuel KANT, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », *La Philosophie de l'histoire*, 1786, trad. S. Pobietts, 1947.

? La mauvaise conscience prouve-t-elle que nous sommes libres ?

6/ Les rapports à autrui.

Conséquence de tout cela sur nos rapports à autrui :
Bien sûr quand j'ai rapport aux autres je cherche en général à satisfaire certains de mes intérêts, autrement dit, j'ai mes propres finalités qu'elles soient autonomes ou hétéronomes et les autres ne sont qu'un moyen pour parvenir à ces fins.
Mais Kant insiste, l'autre, en tant que justement humain, a lui aussi comme moi cette capacité à être moral, càd à agir sans être déterminé par la nature ou la société (mais par sa seule raison), et donc d'après Kant à chaque fois que je commerce (relation avec les autres) avec les autres je ne dois jamais le réduire comme un moyens pour parvenir à ma fin mais le considérer lui aussi comme une fin.
→ lui aussi a ses propres finalités càd il a lui aussi la capacité à être moral / à agir selon des fins qui ne leur sont pas données mais qu'ils élaborent rationnellement et je serais immoral si je le réduisais à être un moyen pour parvenir à mes fins sans prendre en compte ses fins à lui. Je dois donc toujours, dans mes relations avec autrui, même quand elles sont intéressées, favoriser son autonomie morale. Par exemple (cela suppose que les autres animaux n'en sont pas capables)

- éducation
- salaire qu'on donne pour un service doit être correct, ne pas le plonger dans la misère (qui le détournerait du devoir)
- la punition ne doit jamais interdire à celui qui est puni d'agir moralement à l'avenir (refus de la peine définitive, de mort. Il peut toujours redevenir libre, cad agir par devoir).

La formule de Kant : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen. »

Remarque : c'est donc en tant que rationnel (et par là capable d'agir par devoir) que nous devons le respect à autrui, et faire la fin de notre action. Cela exclut donc les animaux de la considération morale (alors que Rousseau, en fondant la morale sur la pitié, y voit un sentiment qui nous rend sensible à la souffrance, d'abord celle de nos semblables, mais cela n'exclut pas les animaux (différence de degré, pas de nature).

7/ C'est l'intention de mon action qui compte, pas les effets. L'exemple du mensonge.

Ce point sera développé dans la critique de la morale Kantienne, mais on peut d'ores et déjà retenir que c'est une morale de l'*intention* : ce qui est bon c'est de vouloir le devoir (la loi morale), c'est la seule véritable bonne chose sur terre : que mon action soit effectivement faite par devoir. Ça ne veut pas dir que les résultats importeraient peu, bien entendu. Mais il ne faut surtout pas mesurer la valeur (morale) à ses effets, car mon acte, même si je l'effectue conformément à mon intention, va en quelque sorte se perdre dans le réseau des choses et des actions du monde, où il aura des effets que je ne peux ni prévoir ni calculer : il se peut que cet homme que j'ai sauvé de la noyade soit un serial killer, qui commettra de nouveaux meurtres, ou que l'aveugle que j'ai aidé à traverser la rue reçoive une tuile sur la tête. Cela n'enlève rien à la valeur morale de mon action.

Kant est donc à l'opposé de ce qu'on appelle les « morales utilitaristes », selon lesquelles ce qui compte c'est moins la pureté de l'intention que l'efficacité des résultats (on dit aussi « conséquentialisme »).
On peut voir jouer cette opposition dans un texte très célèbre, où Kant répond à Benjamin Constant, qui contestait le caractère absolu du devoir, en proposant ce cas : un ami, poursuivi par des meurtriers, vient chercher refuge chez moi ; je le recueille. Un peu plus tard, ces meurtriers toquent à la porte (je sais que ce sont eux), et me demandent si je sais où il est.

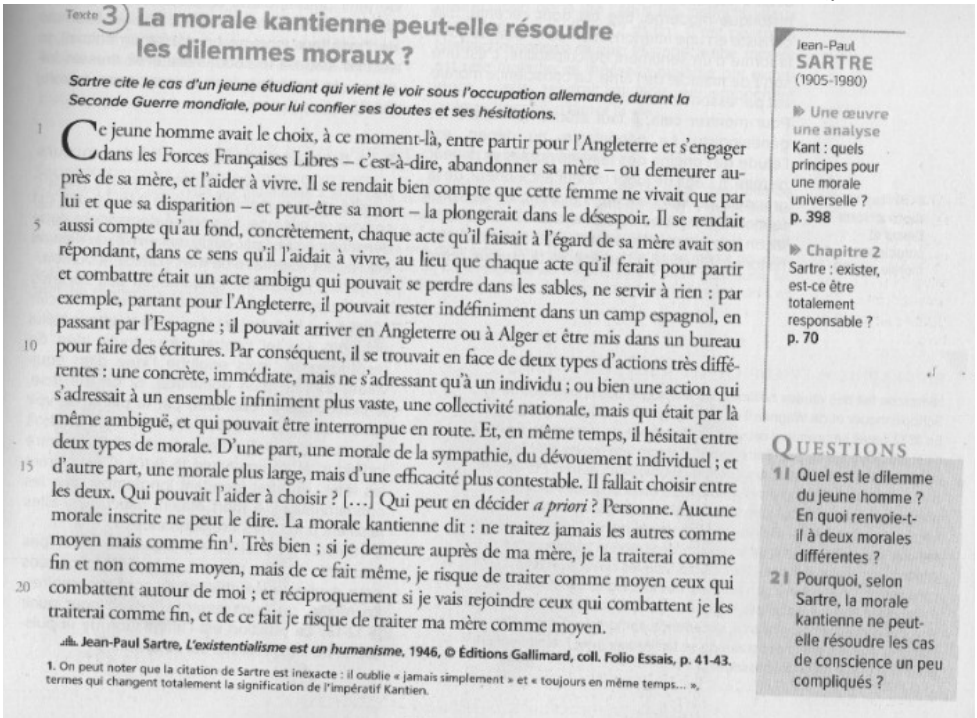
Pour B. Constant, il est évident qu'il faut dans ce cas assouplir la règle morale qui me commande de ne pas mentir, au vue de l'effet prévisible si je dis la vérité.
Mais Kant est formel : même alors, il ne faut pas déroger à la loi morale, qui se présente ainsi : le mensonge détruit la crédibilité de la parole, donc des liens humains (possiblement moraux), il ne faut donc jamais mentir, quelles que soient les circonstances (voir le texte plus haut, §2).
Il y a lieu, sans doute, de refuser un tel rigorisme, qui sous prétexte de devoir envers l'humanité confine à l'inhumanité – nous verrons ça dans un moment, rubrique « critiques de Kant ».
Mais ce qui est intéressant dans cet exemple (heureusement fictif), c'est que Kant ajoute un argument : en mentant, donc en ayant souci de l'efficacité de mon action et non de sa pure moralité, je ne suis en fait jamais sûr du résultat, même dans ce cas : *il se peut*, dit-il, que mon ami, entendant la voix de ses poursuivants, ait fui ma maison, auquel cas en mentant à ceux-ci je les aurai fait sortir plus vite de chez moi, leur donnant l'occasion de rattraper le fuyard. Plus encore, dans ce cas cette conséquence fait de moi un complice du meurtre !
Bref, les conséquences sont incalculables, à jamais contingentes, et c'est l'intention seule qui fait de moi un être moral.
Ici encore, très bonne vidéo (du même), qui développe un peu plus, même si je ne suis pas d'accord avec sa défense de Kant : https://www.youtube.com/watch?v=gJ48OSrvAKk

B. Critiques de Kant.

Les différentes critique que l'on va évoquer ont un point commun : elles montrent que la morale de kant est *abstraite*, qu'elle ne permet pas de tenir compte des situations concrètes dans lesquelles nous agissons. On peut aussi dire que c'est une morale *formelle*, une forme que l'on applique indifféremment au contenu de la situation.
On peut dire aussi, en général que c'est une morale de la raison. Or, le raisonnement comporte nécessairement le risque de l'erreur, voire de l'inextricable.

1/ cette morale ne nous permet pas de trancher nos dilemmes moraux.

Cf. l'exemple précédent : n'est-ce pas aussi un devoir de sauver la vie d'un homme si je le peux ?
Voici une analyse faite par Sartre, qui oppose deux devoirs. Kant, dit-il, n'est d'aucune aide pour choisir : ici, le raisonnement nous conduit à une situation inextricable (pour la raison)



Texte 3 **La morale kantienne peut-elle résoudre les dilemmes moraux ?**

Sartre cite le cas d'un jeune étudiant qui vient le voir sous l'occupation allemande, durant la Seconde Guerre mondiale, pour lui confier ses doutes et ses hésitations.

Ce jeune homme avait le choix, à ce moment-là, entre partir pour l'Angleterre et s'engager dans les Forces Françaises Libres – c'est-à-dire, abandonner sa mère – ou demeurer auprès de sa mère, et l'aider à vivre. Il se rendait bien compte que cette femme ne vivait que par lui et que sa disparition – et peut-être sa mort – la plongerait dans le désespoir. Il se rendait aussi compte qu'au fond, concrètement, chaque acte qu'il faisait à l'égard de sa mère avait son répondant, dans ce sens qu'il l'aidait à vivre, au lieu que chaque acte qu'il ferait pour partir et combattre était un acte ambigu qui pouvait se perdre dans les sables, ne servir à rien : par exemple, partant pour l'Angleterre, il pouvait rester indéfiniment dans un camp espagnol, en passant par l'Espagne ; il pouvait arriver en Angleterre ou à Alger et être mis dans un bureau pour faire des écritures. Par conséquent, il se trouvait en face de deux types d'actions très différentes : une concrète, immédiate, mais ne s'adressant qu'à un individu ; ou bien une action qui s'adressait à un ensemble infiniment plus vaste, une collectivité nationale, mais qui était par là même ambiguë, et qui pouvait être interrompue en route. Et, en même temps, il hésitait entre deux types de morale. D'une part, une morale de la sympathie, du dévouement individuel ; et d'autre part, une morale plus large, mais d'une efficacité plus contestable. Il fallait choisir entre les deux. Qui pouvait l'aider à choisir ? […] Qui peut en décider *a priori* ? Personne. Aucune morale inscrite ne peut le dire. La morale kantienne dit : ne traitez jamais les autres comme moyen mais comme fin[1]. Très bien ; si je demeure auprès de ma mère, je la traiterai comme fin et non comme moyen, mais de ce fait même, je risque de traiter comme moyen ceux qui combattent autour de moi ; et réciproquement si je vais rejoindre ceux qui combattent je les traiterai comme fin, et de ce fait je risque de traiter ma mère comme moyen.

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, © Éditions Gallimard, coll. Folio Essais, p. 41-43.

1. On peut noter que la citation de Sartre est inexacte : il oublie « jamais simplement » et « toujours en même temps… », termes qui changent totalement la signification de l'impératif Kantien.

Jean-Paul SARTRE (1905-1980)

Une œuvre une analyse
Kant : quels principes pour une morale universelle ? p. 398

Chapitre 2
Sartre : exister, est-ce être totalement responsable ? p. 70

QUESTIONS

1 Quel est le dilemme du jeune homme ? En quoi renvoie-t-il à deux morales différentes ?

2 Pourquoi, selon Sartre, la morale kantienne ne peut-elle résoudre les cas de conscience un peu compliqués ?

2/ Est-il si simple de trouver la loi morale ?

.Kant affirme qu'il est toujours simple de connaître son de voir : il suffit de se demander si la maxime de mon action est universalisable sans contradiction. Mais tout dépend de comment je décris « mon action » : je peux très bien admettre pour maxime : « on ne doit pas mentir, sauf à quelqu'un qui est manifestement un assassin à la recherche de sa victime », et l'universaliser sans contradiction. Mais alors on risque bien de glisser insensiblement vers la permission de tout (ne pas mentir, sauf à ses parents quand on eu une mauvaise note).

.Bref, il est très difficile de discerner dans quel cas la loi est applicable ; cela demande, dit Kant, « une faculté de juger aiguisée par l'expérience », et il consacre de nombreuses pages à la casuistique, à l'analyse de cas moraux imaginaires : où l'on voit que **si répondre à la question « que dois-je faire ? (en général) » est simple, la question « que dois-je faire ? (dans ce cas particulier) » est toujours fort complexe**. Faut-il chercher à universaliser mon acte avec le plus grand nombre de circonstances présentes (mentir à un assassin qui etc.), ou bien l'acte dépouillé au maximum de ses circonstances ? Dans le premier cas, tout peut s'autoriser, dans le second on ne peut énoncer aucune règle d'action concrète, en situation.

3/ On s'illusionne.

.Il se pourrait même que, comme le pensait Rousseau, nous nous mettions à *ratiociner* à la faveur de ces raisonnements subtils, et finalement à faire valoir notre intérêt sous couvert d'agir par devoir ! , en raisonnant de façon à montrer que les deux se conjuguent (nous faisons beaucoup cela au quotidien, pour montrer que nous avons raison d'agir ainsi, cad que nous avons agi conformément à des principes universellement valables : j'ai battu ma femme, pour la corriger de ses penchants immoraux à la tromperie). Nous raisonnons alors, mais de façon *illusoire,* pour nous donner raison de satisfaire nos penchants et pas pour trouver la vérité (cf. le cas du mari jaloux, dont le raisonnement est faussé par la passion). De la même manière, on a pu considérer la colonisation comme un devoir moral (« nous devons les tirer de leur misère et leur apporter la civilisation »), là il s'agissait manifestement d'une soumission à des *intérêts* (économiques ou politiques), qui en outre impliquait clairement de traiter l'autre « uniquement comme un moyen ».

Avec le *sentiment* (la pitié pour la souffrance), les choses sont finalement plus claires. Le philosophe Vladimir Jankélévitch (France, XXe siècle), revenant sur l'exemple du meurtrier à qui on ne devrait pas mentir, dira : « cette véracité [=dire ce qu'on croit être vrai] est [dans ce cas] moralement un mensonge », cad qu'on se ment à soi-même quand on se dit qu'on a fait son devoir en ne mentant pas, on sait très bien au fond où est la décision juste / morale. Et il ajoute : « mentir à un nazi, n'en déplaise à Kant, est le plus sacré des devoirs ». Il qualifie l'attitude de celui qui n'aurait pas menti dans ces circonstances de « **sincérité diabolique** » , diabolique parce qu'elle est « **disjointe de l'amour »,** l'amour étant ici l'élément irrationnel qui nous manque pour éviter de faire le mal.

Bref, en s'en tenant à son devoir, on a peut-être la conscience tranquille, on n'a peut-être pas commis directement le mal : mais on l'a laissé faire.

C'est à partir de là qu'on peut revenir aux questions politiques. Le bien absolu semble inaccessible, mais l'action politique est peut-être un moindre mal.